

## Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung, 1. Sitzung, 14.4.2021 – Einführung .....	2
Zusammenfassung, 2. Sitzung, 21.4.2021 – Wie können wir Emotionen definieren? .....	4
Zusammenfassung, 3. Sitzung, 28.4.2021 – Emotionen als Gefühle, Urteile, Motive .....	5
Zusammenfassung, 4. Sitzung, 6.5.2021 – Mitleid bei Hume und Schopenhauer.....	6
Zusammenfassung, 5. Sitzung, 11.5.2021 – Kants Theorie der Achtung .....	9
Zusammenfassung, 6. Sitzung, 18.5.2021 – Scham.....	11
Zusammenfassung, 7. Sitzung, 26.5.2021 – Der Ekel bei Sartre und Nussbaum .....	13
Zusammenfassung, 8. Sitzung, 2.6.2021 – Verzweiflung.....	15
Zusammenfassung, 9. Sitzung, 9.6.2021 – Kierkegaard und Heidegger über die Angst.....	16
Zusammenfassung, 10. Sitzung, 16.6.2021 – Neid und Eifersucht .....	17
Zusammenfassung, 11. Sitzung, 23.6.2021 – Hass .....	18
Zusammenfassung, 12. Sitzung, 30.6.2021 – Der Liebesbegriff bei Augustinus und Arendt.	19
Zusammenfassung, 13. Sitzung, 7.7.2021 – Harry Frankfurts Begriff der Liebe .....	20

Emotionen lassen sich nur schwer von verwandten Phänomenen wie Gefühlen, Affekten und Stimmungen unterscheiden. In der Geschichte der Philosophie wurden Emotionen als Gefühle, als Evaluationen und als Motivationen bestimmt (vgl. Scarantino/de Souza 2018), bzw. der Begriff der Emotion ließ sich in diesem Sinne philosophisch verwenden. Dies legt nahe, dass es sich bei Emotionen um äußerst komplexe Phänomene handelt, die nicht nur eine Gefühlsseite haben, sondern auch eine volitionale und rationale Dimension aufweisen. In einer ersten Annäherung, und orientiert an der Wortbedeutung, können wir Emotionen als *Expressionen von Subjektivität* verstehen, im Gegensatz zu bloßen *Impressionen* bzw. *Eindrücken*. Hierbei können wir die *Art* der Expression und der Subjektivität jeweils weiter unterscheiden. Die Expression der Subjektivität kann entweder integral, also vollständig, oder nur partiell erfolgen. Die Extension der expressiven Subjektivität kann entweder robust sein, sich also zeitlich konstant stabil und beständig erstrecken (und dann wieder abklingen), oder aber nur momentan bzw. instantan, also instabil und ephemere auftreten (und dann wieder verfliegen). Es ergibt sich damit ein Raster, welches es erlaubt, Emotionen, Gefühle, Affekte und Stimmungen vollständig anhand dieser Kriterien voneinander zu unterscheiden:

Kategorie	Subjektivität		Extension		Beispiel
	integral	partiell	robust	momentan	
Emotion	x		x		Liebe
Gefühl		x		x	Hunger
Affekt	x			x	Wut
Stimmung		x	x		Glück/Trauer

Wir können diese Unterscheidungen anhand der Emotion der Liebe illustrieren. Im Gegensatz zum immer nur äußerlichen Gefühl des Hungers betrifft sie unsere gesamte Subjektivität und Individualität, ist also integraler Ausdruck unserer selbst. Im Gegensatz zum Affekt ist sie beständig, verfliegt also nicht einfach, sondern klingt höchstens langsam ab. Im Gegensatz zu einer unspezifischen Stimmung wie Trauer oder Glück ist sie intensiver, so dass sie uns zu Handlungen motivieren kann. Die Emotion erweist sich damit bereits begrifflich als Ausdruck der Freiheit. Denn ein Gefühl ist nur die Wahrnehmung bzw. Reaktion auf etwas, was in uns ist, nicht aber von uns im integralen Sinne *hervorgerufen* und autorisiert wird. Ein Affekt ist etwas, von dem wir geradezu passiv ergriffen werden, auch wenn er unsere Subjektivität ganz ausfüllt und uns dadurch zu Handlungen verleitet. Er hat aber nicht die Konstanz, um

Dr. Jörg Noller  
LMU München

SoSe 2021: Philosophische Emotionstheorien

kontrolliert und reflektiert betrachtet werden zu können. Wir werden in ihm zu etwas hingerissen. In der Stimmung sind wir im Gegensatz zum Affekt nicht ergriffen und überwältigt, jedoch gewissermaßen in einen Zustand *versetzt*. Stimmungen motivieren nicht, sondern belassen uns in ihrer Robustheit kontemplativ. In der Emotion der Liebe hingegen *verhalten* wir uns konstant hingebungsvoll bedächtig aktiv, auch wenn oder gerade weil wir ganz durch sie erfüllt sind. Auch ist Liebe beständig; sie kommt und geht nicht einfach, verfliegt nicht wie der Affekt der Wut (nicht aber wie die Emotion des Hasses); sie ist daher eine *Einstellung*, die sich über längere Zeit hin erstreckt und daher auch kultiviert werden kann. Wir können nun die motivationale Kraft der Emotion als eine Funktion ihrer integralen Ganzheit verstehen, und ihre Rationalität als Funktion ihrer Robustheit, die sie zu einer Einstellung werden lässt.

In der Geschichte der Philosophie wurden manche Affekte als Emotionen behandelt bzw. zu diesen stilisiert. Dies zeigt sich etwa am Phänomen des Ekels, der nach Sartre nicht einen Affekt bezeichnet (wie etwa das würgende Zurückweichen vor einem von Maden durchsetzten, stinkenden Stück Fleisch), sondern eine *metaphysische Einstellung zur Welt*. Ebenso ist nach Heidegger die Angst kein ephemerer Affekt des instinktiven Zurückweichens vor einer Gefahr, sondern eine robuste metaphysische Einstellung zur Welt, die durch eine Ambivalenz gekennzeichnet ist.

Weitere mögliche Kategorisierungen von Emotionen können ihre Leiblichkeit sein, ferner ihre Intersubjektivität und ihre Normativität (ist die Emotion moralisch geboten oder verboten?). Falls jedoch Neid eine Emotion ist, so scheint er keinen leiblichen Ausdruck zu haben. Denn der Neid besteht gerade darin, sich nicht zu zeigen, sondern sich heimlich und heimtückisch zu verbergen.

## **Zusammenfassung, 2. Sitzung, 21.4.2021 – Wie können wir Emotionen definieren?**

Die Autoren des Artikels „Emotion“, der in der renommierten „Stanford Encyclopedia of Philosophy“ erschienen ist, weisen darauf hin, dass es sehr schwierig ist, den Begriff der Emotion zu definieren und eindeutig zu systematisieren: „[N]o theory within any tradition appears immune from counterexamples and problem cases“. Dies hat im 20. Jahrhundert dazu geführt, dass man sich nur behaviouristisch auf die Außenseite von Emotionen – also das (körperliche) Verhalten – konzentriert hat, nicht aber auf die subjektive Qualität und systematische Bedeutung von Emotionen: „[T]he variety of phenomena covered by the word ‘emotion’ discourages tidy theorizing“. Um den Begriff der Emotion systematisch und methodisch zu de-finieren, scheint es zuerst sinnvoll zu sein, ihn negativ zu definieren, also von verwandten Phänomenen *abzugrenzen*, und zwar von anderen Formen phänomenalen Bewusstseins wie Gefühlen, Affekten und Stimmungen. Eine stabile Definition der Emotion muss gerade auch offen für konkrete Beispiele sein und auf diese systematisch reagieren können. Im Gegensatz zu Gefühlen und Affekten scheint eine Emotion den ‚Kern‘ einer Person, also ihren *Charakter* zu betreffen. Während Gefühle nur *an* der Person auftreten, ereignen sich Emotionen *durch* die Person. Sie besitzen damit eine Ausdehnung, eine Intentionalität und Einstellung, die nicht nur akzidentell, sondern substantiell ist. Emotionen betreffen die Existenz der Person, und nicht nur ihre Situation oder passive Stimmung. Affekte, Gefühle und Stimmungen sind *situativ*, Emotionen hingegen *existenziell*. Darauf verweisen die Autoren des Artikels, Scarantino und De Sousa, zurecht: „No aspect of our mental life is more important to the quality and meaning of our existence than the emotions. They are what make life worth living and sometimes worth ending. So it is not surprising that most of the great classical philosophers had recognizable theories of emotions.“ Emotionen scheinen eine gewisse evolutionäre Entwicklung vorauszusetzen, denn einfache Organismen sind dazu nicht in der Lage. Gefühle wie Hunger kennen einfache Lebensformen, Affekte wie Wut sind weitaus anspruchsvoller, Stimmungen und Emotionen noch mehr. Emotionen scheinen damit eine intelligente Lebensform vorauszusetzen, und Computer können Emotionen zwar *simulieren*, jedoch nicht *empfinden*.

**Zusammenfassung, 3. Sitzung, 28.4.2021 – Emotionen als Gefühle, Urteile, Motive**

Die Autoren des SEP-Artikels „Emotion“ argumentieren, dass Emotionen als Gefühle, als Urteile und als Motive analysiert werden können. Emotionen besitzen – im weiteren Sinne – eine Gefühlsseite, insofern sie eine bestimmte Färbung aufweisen, eine bestimmte Tönung besitzen. So ist etwa die Emotion der Achtung nach Kant geprägt durch ein positives Gefühl der Erhabenheit sowie durch ein negatives Gefühl der Einschränkung unseres Eigenwillens. Dies bedeutet, dass Emotionen durchaus hinsichtlich ihres Gefühls ambivalent sein können. Eine Analyse von Emotionen ausschließlich als Gefühle greift jedoch zu kurz. Emotionen können auch als Urteile, oder vielleicht besser: als *Einstellungen* analysiert werden. Die Autoren des Artikels unterscheiden zwischen einer konstitutiven und einer kausalen evaluativen Dimension. Nach ersterer sind Emotionen intrinsisch rational, nach letzterer werden sie kausal von kognitiven Prozessen hervorgerufen. Insofern wir Emotionen als rational ansehen, bedeutet dies, dass sie sich auf eine propositionale Form der Art „Ich urteile, dass...“ bringen lassen. Die Emotion des Hasses etwa ließe sich folgendermaßen analysieren: „Mein Hass gegen Person A besteht in dem Urteil, dass ich von dieser Person tief gekränkt wurde (und deswegen angemessen darauf reagieren muss)“. Emotionen können auch als Motive bzw. Motivationen analysiert werden, im Gegensatz zu bloßen Gefühlen, die zwar Reaktionen und Reflexe hervorrufen (wenn ich mich etwa kratze, weil mein linkes Ohr juckt), jedoch keine Handlungen. Ein Gefühl scheint eine zu schmale Motivationsbasis für eine willentliche Handlung darzustellen. In dieser dreifachen Dimensionalität von Gefühl, Urteil und Motiv kann die Emotion als eine Einheit der drei kantischen Vermögen von Sinnlichkeit, Verstand und Wille angesehen werden. Diese Einheit zeigt sich insbesondere in seiner Theorie der Achtung, wie wir noch sehen werden.

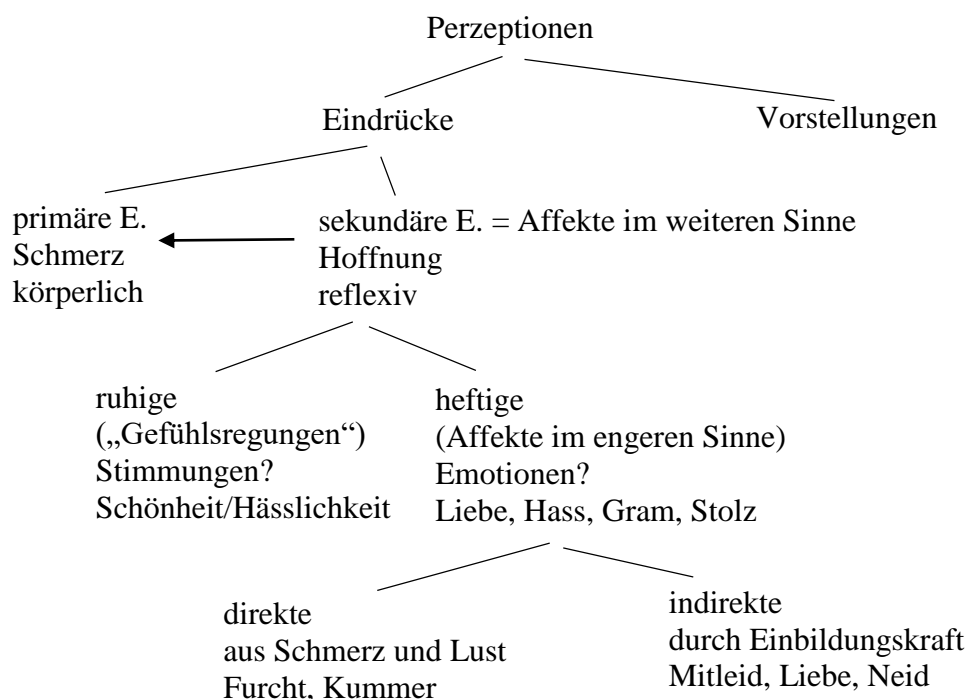
**Zusammenfassung, 4. Sitzung, 6.5.2021 – Mitleid bei Hume und Schopenhauer**

David Hume und Arthur Schopenhauer stellen das Mitleid aus verschiedenen Gründen ins Zentrum ihrer Betrachtung. Hier stellt sich die Frage, ob sie Mitleid als Emotion, als Affekt, als Stimmung oder als Gefühl verstehen. Hume bezeichnet das Mitleid als eine „passion“, was in der deutschen Übersetzung mit „Affekt“ wiedergegeben wird. Das Wort „passion“ leitet sich ab von altgriechisch πάσχειν, was so viel bedeutet wie „erleiden“. Wir kennen das Wort auch vom lateinischen „passio“, was so viel bedeutet wie „Erleiden, Leidenschaft“. Das englische Wort „passion“ kann aber auch mit „Erregung“ übersetzt werden. Hier stellt sich nun die Frage, ob jeder Affekt im Sinne einer Leidenschaft verstanden werden kann. Betont ist damit auf jeden Fall die Intensität des Phänomens, welches uns überkommen und so stark motivieren kann.

In seinem *Traktat über die menschliche Natur* unterscheidet Hume alle Phänomene des Bewusstseins (*perceptions*) basal in Eindrücke (*impressions*) und Vorstellungen (*ideas*). Eindrücke wiederum können unterschieden werden in primäre und sekundäre Eindrücke. Während primäre Eindrücke unmittelbar entstehen, z.B. durch „Körperbeschaffenheit“ oder „aus der Einwirkung von Objekten auf die äußeren Organe“, sind sekundäre Eindrücke (die Hume auch „Eindrücke der Selbstwahrnehmung“ nennt) insofern abgeleitet, als sie entweder unmittelbar oder vermittelt über eine Vorstellung aus einem einfachen Eindruck folgen. Hume versteht unter primären Eindrücken alle „körperlichen Schmerz- und Lustgefühle“, die „von natürlichen und physikalischen Ursachen abhängen“, unter sekundären Eindrücken „Affekte und alle ihnen ähnliche Gefühlsregungen“. Hume führt als Beispiel für sekundäre Eindrücke „Affekte“ wie „Kummer, Hoffnung, Furcht“ an, die als Reaktion auf den primären Eindruck eines Gichtanfalls folgen können. Diese „Affekte“ bzw. Emotionen sind also eine reflexive Reaktion auf den primären Eindruck, der körperlich bedingt ist. Die sekundären Eindrücke bzw. Eindrücke der Selbstwahrnehmung („Affekte“) unterscheidet Hume wieder in ruhige und heftige. Zu ersteren, die er auch „Gefühlsregungen“ nennt, zählt er „das Gefühl der Schönheit und Häßlichkeit angesichts einer Handlung, einer künstlerischen Komposition oder äußerer Objekte“, zu zweiteren, die er als Affekte im engeren Sinne bezeichnet, zählen „die Affekte der Liebe und des Hasses, des Grams und der Freude, des Stolzes und der Niedergedrücktheit“.

Die Affekte im engeren Sinne unterscheidet Hume wiederum in direkte und indirekte. Direkte Affekte entspringen „unmittelbar aus einem Gut oder einem Übel, aus Schmerz oder Lust“. Indirekte Affekte entspringen auch aus unmittelbaren primären Eindrücken, jedoch auf eine reflektiertere Art, insofern daran „noch andere Momente mitwirken“. Unter indirekten Affekten versteht Hume „Stolz, Kleinmut, Ehrgeiz, Eitelkeit, Liebe, Neid, Mitleid, Groll, Großmut und die aus ihnen ableitbaren Affekte“. Speziell mit Blick auf die „passion“ des Mitleids argumentiert Hume, dass das Mitleid von einem natürlichen, unmittelbaren Instinkt, Glück oder Unglück für andere zu verlangen, streng unterschieden werden muss. Das Mitleid ist vielmehr ein davon „künstlich nacherzeugt[es]“ Phänomen. Hume bestimmt Mitleid in diesem Sinne als „ein Bedauern [...] über das Unglück anderer“. Die Affekte des Mitleids und der Schadenfreude sind insofern „Nebenaffekte“, als sie reflexiv „aus ursprünglichen Affekten entstehen, wenn solche durch eine bestimmte Wendung unserer Gedanken und unserer Einbildungskraft abgeändert werden“. Hume argumentiert nun, dass der sekundäre, indirekte Affekt des Mitleids von der Einbildungskraft abhängt. Sie ist jenes Moment, welches noch zu unserem Eindruck des Leides anderer hinzutritt, und so erst das komplexe Phänomen des Mitleids konstituiert.

Es ergibt sich damit folgende Übersicht:



Dr. Jörg Noller  
LMU München

SoSe 2021: Philosophische Emotionstheorien

Arthur Schopenhauer misst dem Mitleid noch eine größere Bedeutung zu als Hume es tut, und zwar nicht nur als ein innerpsychisches Phänomen, sondern als ein metaphysisches Motivationsprinzip. Im Gegensatz zu Kant argumentiert er, dass das Mitleid „die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder“ sei. Schopenhauer fasst Mitleid als Gegensatz von Grausamkeit auf. Das Mitleid ist unmittelbar in seiner Bedeutung einsichtig und braucht keine ethische Meta-Ordnung, die es regelt. Schopenhauer versteht es „als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Bosheit übergeht“. Das Mitleid besitzt nach Schopenhauer insofern eine metaphysische Dimension, als es uns mit dem Leben, und das bedeutet auch immer, dem Leiden, anderer identifizieren lässt: „ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Qualen anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist wie seine eigenen. [...] Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf und findet es in einem [...] beständigen Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit, die leidende Tierheit und eine hinschwindende Welt.“



### **Zusammenfassung, 5. Sitzung, 11.5.2021 – Kants Theorie der Achtung**

Im Gegensatz zu David Hume, der die Vernunft als „slave of the passions“ bestimmt hatte, begreift Kant die Vernunft als den Gefühlen überlegen. Die Vernunft ist nicht Sklavin der Affekte, sondern vielmehr ihre Herrscherin, die sie kontrolliert. Diese Überlegenheit zeigt sich am moralischen Gefühl der Achtung, welches nach Kant ein vernünftiges Gefühl ist: es ist „kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden“. Es kommt nach Kant also darauf an, dass die Vernunft uns zu moralischem Handeln ohne Einfluss von Neigungen und Trieben motiviert. Deswegen ist für Kant auch das Mitleid kein geeigneter Kandidat für moralische Motivation: „Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohlgedenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.“ Auch Liebe ist für Kant nicht für moralische Motivation geeignet: „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot | nöthig wäre.“ Kant kritisiert also an der Liebe, dass wir uns darin über das moralische Gesetz erheben, gewissermaßen nur aus individuellen Gründen handeln. Moralisches Handeln besteht nach Kant aber gerade darin, dass wir darin unsere Individualität zugunsten einer Allgemeingültigkeit reiner praktischer Vernunft, wie sie im Sittengesetz ausgedrückt ist, überschreiten. Es zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass die Achtung drei Dimensionen aufweist, welche Emotionen qualifizieren:

(i) *Gefühlsaspekt*: Die Achtung manifestiert sich als Gefühl insofern negativ, als darin unser Egoismus eingeschränkt wird, was wir auch als Schmerz empfinden. Zugleich aber empfinden wir darin Erhabenheit, da wir uns über unsere natürlich-sinnliche Individualität erheben. Die Gefühlsseite der Achtung resultiert als Effekt aus der Konfrontation von individuell-empirischen und absolut-rationalem Anteilen, die wir als endliche Vernunftwesen beide in

Dr. Jörg Noller  
LMU München

SoSe 2021: Philosophische Emotionstheorien

uns tragen. Die Gefühlsseite der Achtung ist gewissermaßen die Reibungsenergie, die durch deren Konfrontation freigesetzt wird.

(ii) *Urteilsaspekt*: Die Achtung gilt nicht einer konkreten Person, sondern dem universalen Sittengesetz, besitzt also eine Intentionalität, die auf eine abstrakte Entität gerichtet ist. Diese Intentionalität lässt sich als *Wertschätzung* näher charakterisieren: Es ist das Bewusstsein des Sittengesetzes und seiner absoluten Geltung.

(iii) *Motivationsaspekt*: Die Achtung ist „die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder“. Ihre motivationale Kraft bezieht die Achtung aus der spezifischen Einheit und Differenz von negativer und positiver gefühlsmäßiger Wirkung auf das handelnde Subjekt: „Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst.“ Durch das negative Gefühl des Schmerzes wird unser Eigendünkel in der Achtung abgewiesen, durch das positive Gefühl, welches aus der Perspektive unserer Vernunftanlage entsteht, werden wir, wie durch eine Waage, von der ein (negativ konnotiertes) Gewicht genommen wird, in Bewegung gesetzt.

### **Zusammenfassung, 6. Sitzung, 18.5.2021 – Scham**

Max Scheler (1874-1928) wendet sich in seiner Schrift *Über Scham und Schamgefühl* (1913) gegen eine naturalistische, reduktionistische Auffassung der Scham, wonach diese „ausschließlich Tatsache[] des geschlechtlich- erotischen Lebens“ sei, „und daß erst eine assoziative Verknüpfung dieser Phänomene mit außergeschlechtlichen Tatsachen oder eine genetische Weiterbildung der Erlebnistatsachen eine mehr oder weniger bloß analoge Übertragung der betreffenden Worte auf außergeschlechtliche Erlebnisse veranlaßt habe“.

Scham besitzt nach Scheler eine geistig-psychische Dimension, die nicht allein in biologischen oder anatomischen Verhältnissen aufgeht, und davon auch nicht nur (metaphorisch) abgeleitet ist. Ebenso argumentiert Scheler dafür, dass auch der Ekel als ein „ursprünglich bloß an diese Sinnessphären gebundenes und aus ihnen herstammendes Gefühl [an] zu sehen [sei], das sich dann nur auf anderes, z.B. ‚Ekel vor einem Menschen‘, ‚moralischer Ekel‘ usw. übertragen habe.“ Scheler zählt die Scham zur Klasse der Selbstgefühle, die durch eine „Rückwendung auf ein Selbst“ charakterisiert ist. Scham ist nach Scheler eine dynamische Emotion, die in der Spannung von Individualität und Allgemeinheit bzw. Öffentlichkeit besteht. Sie zeigt sich in Ansätzen formal bereits dann, wenn wir ein individuelles Erlebnis begrifflich fassen, da es hier in ein Verhältnis zur Allgemeinheit gebracht wird. Scheler vergleicht diese formale schamerzeugende Spannung damit, als ob unser Privatleben in einer Zeitung abgedruckt würde. Scham setzt nach Scheler also schon ein, bevor wir etwas bestimmtes uns Unangenehmes gegenüber der Öffentlichkeit verbergen wollen. Diese formale dynamische Spannung von Individualität und Allgemeinheit, die die Scham auszeichnet, zeigt sich nach Scheler bereits in unserer Sexualität. Diese ist sowohl allgemein, da wir sie mit allen Lebewesen teilen, noch individuell, da hierfür keine Überindividuellen Begriffe gelten, sondern Sexualität immer individuell erlebt wird. Scheler bestimmt die Scham deswegen als „Schutzgefühl des Individuums und seines individuellen Wertes gegen die gesamte Sphäre des Allgemeinen“. Ferner bestimmt Scheler die Scham als „Gegenreaktion und gleichsam ‚Angst‘ des Individuellen, in das Allgemeine und Generelle, des höheren Wertes Träger, in die Träger der niedrigeren Werte zu versinken“ und als „ein Schuldgefühl für das individuelle Selbst überhaupt – nicht notwendig für mein individuelles Selbst, sondern für ein solches, wo immer es gegeben ist, an mir oder einem andern“. Wir schämen uns nicht nur selbst, sondern auch stellvertretend für andere, was sich im Phänomen des „Fremdschämens“ zeigt. Anders als Stimmungen wie Trauer und Wehmut, die Scheler als

Dr. Jörg Noller  
LMU München

SoSe 2021: Philosophische Emotionstheorien

„eine am Ich haftende Gefühlsqualität“ bezeichnet, setzt die Scham nach Scheler keine „erlebte Ichbezogenheit des Gefühls“ voraus, sondern ist „auf einen Sachverhalt bezogen, der es von sich aus und ganz unabhängig von unserem individuellen Ichzustand ‚fordert‘“. Indem die Scham auf einen Sachverhalt bezogen ist, besitzt sie eine kognitive Urteilsstruktur. Scheler bezeichnet sie ferner als „das ‚natürliche Seelenkleid‘ unserer gesamten Geschlechtlichkeit“. Sie ist zu verstehen als „feine[] Aura von als objektive Schranke empfundener Unverletzlichkeit und Unberührbarkeit vergleichen, die den Menschenleib sphärenhaft umfließt“. In der Scham wollen wir uns verbergen, verdecken das Gesicht oder entziehen uns vor der Allgemeinheit. Gefühlsmäßig äußert sich die Emotion der Scham durch ein unangenehmes Schmerzgefühl, das uns die Schamesröte ins Gesicht treibt und eine Fluchtbewegung – sei sie körperlicher oder gedanklicher Art – auslöst. Im Gegensatz zu einer Stimmung ist die Scham intensiver und konkreter. Im Gegensatz zu einem Affekt erstreckt sie sich länger und ist mit mehr Selbstbewusstsein verbunden. Dies eröffnet einen Bezug zu moralischen Verhältnissen, in denen die Scham vorkommt, so dass sie in einem Bezug zu unserem Gewissen steht. Dies zeigt sich in Wendungen wie „Schämen Sie sich!“, oder „Das war unverschämt!“.

### **Zusammenfassung, 7. Sitzung, 26.5.2021 – Der Ekel bei Sartre und Nussbaum**

Wenn wir an den Ekel denken, dann assoziieren wir damit in der Regel keine Emotion, sondern höchstens einen impulsiven Affekt, oder gar nur eine unwillkürliche, unkontrollierte Reaktion, z.B. einen Würgereflex. Jean-Paul Sartre und Martha Nussbaum bestimmen den Ekel hingegen als eine Emotion. Während Sartre den Ekel individualistisch-existenzialistisch bestimmt, analysiert Nussbaum ihn aus der Perspektive intersubjektiven der Sozialpsychologie und Sozialphilosophie.

In seinem Roman *Der Ekel* (1938) schildert Sartre phänomenologisch die Erfahrung des Ekels anhand des Protagonisten, der die Wurzel eines Kastanienbaumes betrachtet. Diese Wurzel wird ihm zum Anlass einer existenzialistischen Erfahrung, genauer: der Erfahrung der Existenz. Existenz ist mit einem Male keine „abstrakte Kategorie“ mehr, so wie sie etwa zuvor Kant bestimmt hatte, als er die These vertrat, Existenz sei kein reales Prädikat. Existenz tritt mit einem Male als etwas hervor, was sich enthüllt und so als obszön erscheint. Der Protagonist schildert diese Erfahrung der reinen Existenz als ekelerregend, insofern die Dinge um ihn herum zu einer „wackeligen Masse“ verschmelzen und sinnlich durch einen „grünen und fauligen Geruch“ wahrgenommen werden. Ferner assoziiert der Protagonist die Existenz mit „Verschimmeln“ und „Obszönität“. Doch ist der Ekel nur ein Moment innerhalb eines größeren Erkenntnisprozesses des Protagonisten über die Existenz. Am Ende steht ihre Erkenntnis nicht so sehr als etwas Ekelhaftes, als vielmehr Absurdes. Die Absurdität ist der „Schlüssel der Existenz, de[r] Schlüssel [s]eines Ekels“.

Martha Nussbaum argumentiert, dass der Ekel nicht nur als ein körperliches Phänomen verstanden werden kann, sondern dass er als Emotion einen „complex cognitive content“ hat, der in der Erkenntnis besteht, etwas Schädliches in sich aufzunehmen. Der Ekel kann somit auch sozial als Reaktion auf etwas Fremdes verstanden werden, was nicht assimilierbar ist. Nussbaum argumentiert, dass der Ekel als Emotion noch stärker und aggressiver ist als bloße Abneigung oder Angst. Ekel ist eine Ablehnung eines Objekts. Nussbaum argumentiert nun, dass das Objekt des Ekels in den meisten Fällen sozial konstruiert ist.

Dr. Jörg Noller  
LMU München

SoSe 2021: Philosophische Emotionstheorien

Es zeigt sich damit, dass Emotionen durch ihre kognitive Dimension in sich ambivalent sind.

Sie beinhalten eine Dynamik, die bei ‚eintönigen‘ Stimmungen und Affekten so nicht vorhanden ist.

### **Zusammenfassung, 8. Sitzung, 2.6.2021 – Verzweiflung**

Kierkegaard behandelt das Phänomen der Verzweiflung im Rahmen seiner Theorie des menschlichen Selbst. Dieses ist ein Verhältnis aus Endlichkeit und Unendlichkeit, das sich zu sich selbst verhält. Doch verhält es sich nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu dem Grund, von dem es gesetzt wurde. Es gibt nach Kierkegaard verschiedene Formen der Verzweiflung: „(1) daß man, in der Verzweiflung, sich nicht bewußt ist, ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); (2) daß man verzweifelt nicht man selbst sein will; (3) daß man verzweifelt man selbst sein will“. Die letzte Form der Verzweiflung ist nach Kierkegaard die eigentliche Verzweiflung. Die Verzweiflung besteht nun allgemein darin, dass das Selbst seine verschiedenen Relationen, insbesondere die zu seinem Grund, nicht transparent vor Augen hat. Kierkegaard bestimmt den Zustand, in welchem die Verzweiflung „ausgerottet“ ist, wie folgt: „im Verhalten zu sich selbst, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig auf die Macht, die es setzte.“ Alle Formen der Verzweiflung resultieren aus einem relationalen Ungleichgewicht des Selbst, in dem es sich ausweglos verstrickt. Damit hat Kierkegaard ein wichtiges Moment der Verzweiflung angesprochen: die Ausweglosigkeit, die nicht nur erlebt, sondern bewusst reflektiert und beurteilt wird. Insofern besitzt die Emotion der Verzweiflung ein kognitives Moment. Typisch für die Verzweiflung ist auch die innere Unruhe, Rastlosigkeit und Panik des Subjekts, welche höchstes zur deprimierten Resignation aufgelöst werden kann. Man kann die Verzweiflung auch als eine unkontrollierte Form der Angst charakterisieren. Während die Angst dadurch ausgezeichnet ist, dass sie immer noch eine gewisse intentionale Richtung aufweist, so fehlt dem verzweifelten Subjekt jegliche Form von Intentionalität. Das verzweifelte Subjekt ist gänzlich orientierungslos. Diese Ausweglosigkeit ist jedoch immer eine individuelle, die sich aus den individuellen Vorgaben (Wünschen, Zielen, Interessen, ...) des Subjekts ergibt.

### **Zusammenfassung, 9. Sitzung, 9.6.2021 – Kierkegaard und Heidegger über die Angst**

Kierkegaard bestimmt die Angst vor dem Hintergrund seiner Theorie des menschlichen Selbst als ein geistiges Phänomen. Nach Kierkegaard gilt, „je weniger Geist, desto weniger Angst“, weshalb Tiere keine Angst empfinden können. Kierkegaard bestimmt die Angst als eine Wirkung des Nichts, die der träumende Geist empfindet, der noch nicht in die Opposition von Gut und Böse gesetzt ist, sich also noch vormoralisch verhält. Das Nichts lässt sich genauer als reine Möglichkeit beschreiben:

„Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit, diese Wirklichkeit aber ist Nichts, dieses Nichts aber sieht die Unschuld ständig außerhalb ihrer.“ Kierkegaard bestimmt die Wirklichkeit des Geistes als seine Möglichkeit, die er in Freiheit ergreifen kann, die aber „ein Nichts ist, das nur ängstigen kann“. In diesem Zusammenhang unterscheidet Kierkegaard zwischen Angst und Furcht. Während sich die Furcht immer auf etwas Bestimmtes bezieht, wie z.B. die Spinnen (in Form der Arachnophobie), so ist die Angst viel unspezifischer und allgemeiner. Sie ist „die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit“. Die Angst zeigt sich also durch unsere Freiheit und ist darin höchst ambivalent: „Angst ist *sympathetische Antipathie* und *antipathetische Sympathie*.“ Wir werden durch die Möglichkeit(en) der Freiheit angezogen, zugleich aber ängstigen wir uns auch vor dem Ungewissen.

Martin Heidegger knüpft an Kierkegaards Begriff der Angst im Rahmen seiner Fundamentalontologie des Daseins an. Er bestimmt die Angst als „Grundbefindlichkeit“ des Daseins. Wie Kierkegaard unterscheidet er scharf zwischen Angst und Furcht. Während die Furcht sich immer auf einen konkreten Gegenstand bezieht (z.B. Spinnen), so ist das „Wovor“ der Angst das „*In-der-Welt-sein als solches*“. Wie bei Kierkegaard ist also der Grund der Angst „völlig unbestimmt“ und hängt mit der Möglichkeit unserer Freiheit zusammen. In der Angst begegnen wir dem Nichts insofern, als alles, was konkret in der Welt existiert „belanglos“ wird (vgl. Sartres Begriff des Ekels, aber auch Kierkegaards Begriff der Verzeiflung). Nach Heidegger hat die Angst damit aber eine positive (man könnte mit Kant sagen: „transzendente“) Funktion. Denn sie ist die Bedingung der Möglichkeit einer Erschließung der Welt als Welt. In der Angst zeigt sich die existenzielle Freiheit, die darin besteht, sich selbst zu entwerfen. In der Angst wird so das Dasein als „Möglichsein“ sichtbar, und die Angst „offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens.“

Indem die Angst nicht wie die Furcht auf bestimmte Objekte bezogen ist, die sie zu einem Affekt machen, besitzt sie eine gewisse Beständigkeit und Ausdehnung, die Reflexion ermöglicht. Insofern lässt sich die Angst als eine Furcht zweiter Ordnung bestimmen. Nicht Furcht vor einem bestimmten Gegenstand, sondern vor der Gegenständlichkeit unserer Möglichkeit überhaupt.



### **Zusammenfassung, 10. Sitzung, 16.6.2021 – Neid und Eifersucht**

Der Neid darf als eine der komplexesten Emotionen gelten. Neid zeichnet sich sowohl durch seine rationale, seine motivationale und seine phänomenale Dimension aus. Er besteht nicht bereits darin, dass eine Person A eine andere Person B um ein bestimmtes Gut C beneidet, weil sie dies gerne hätte. Der Neid bekommt seine ganze moralische Problematik dadurch, dass die neidische Person A Gründe sucht und findet, welche Person B wegen C in einem schlechten Licht zeigen, so dass sie C nicht verdient. Dieses Suchen nach möglichen Gründen zeigt, dass im Neid viel (destruktive) Überlegung im Spiel ist. Wie Aristoteles richtig bemerkt, findet Neid nur da statt, wo es eine Basis für Vergleiche gibt. Personen, die sich in sehr verschiedenen Positionen befinden, werden einander seltener beneiden als solche, die ähnlich gestellt sind. Denn aufgrund der großen Ähnlichkeit fallen Unterschiede umso mehr ins Gewicht und können Neid auslösen. Eine neidische Person wird, solange sie neidisch ist, gewöhnlich nicht wissen, dass sie dies ist. Sie wird sich vielmehr in ihrer Missgunst gerechtfertigt sehen. Diese Missgunst zeigt sich phänomenal in Form eines Schmerzgefühls aufgrund der Tatsache der Differenz, dass Person B das Gut C besitzt, A aber nicht, obwohl sie es eigentlich auch besitzen sollte. Einher mit den Überlegungen, warum Person B das Gut C nicht verdient, wird nicht selten eine Abwertung von Person B einhergehen, durch welche sich Person A über Person B erhebt. Diese Abwertung scheint das eigentlich Unmoralische am Neid zu sein. Neid ist also mehr als nur das Feststellen und Empören gegenüber einer (vermeintlichen) Ungerechtigkeit. Denn man kann sich sehr wohl ungerecht behandelt fühlen, ohne dadurch eine andere Person schlecht zu reden.

Der Neid ist eng mit der Eifersucht verwandt. Eine Person A ist auf eine Person B eifersüchtig, wenn sie der Auffassung ist, dass Person B einer Person C mehr Aufmerksamkeit widmet oder dass Person C droht, die Gunst von Person B zu erlangen. Hier wird Person B als eine Art Gut behandelt, welches nur Person A gehört und nicht Person C. Auch kann Eifersucht so interpretiert werden, dass Person A die Aufmerksamkeit von Person B als ein Gut fasst, welches nur ihr, nicht aber Person C zukommen darf. Dies kann, ähnlich wie im Falle des Neides, dazu führen, dass Person A Gründe sucht, um Person C in einem schlechten Licht erscheinen zu lassen, wonach sie der Aufmerksamkeit von Person B nicht würdig sei.

**Zusammenfassung, 11. Sitzung, 23.6.2021 – Hass**

In seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* (1943) thematisiert Sartre das Phänomen des Hasses aus einer existenzphilosophischen Sicht. Der Hass gilt intentional nicht einer bestimmten Eigenschaft einer anderen Person, sondern ihrer Existenz als solcher. Dies wäre nur im Verabscheuen der Fall. Als solche ist die andere Person transzendent, denn sie überschreitet in ihrer Freiheit ihr bloßes Objekt-Sein. Nach Sartre impliziert der Hass eine negative Form der Anerkennung des Anderen, die dessen subjektive Transzendenz zu einem Objekt machen und sie so vernichten möchte. Wir hassen nach Sartre als Reaktion darauf, das Objekt der Freiheit des Anderen zu sein, was als Demütigung erfahren wird: „der Anlaß, der den Haß hervorruft, ist einfach die Handlung des Andern, durch die ich in den Zustand versetzt worden bin, seine Freiheit zu erleiden.“ Sartre beschreibt den Hass als ein „schwarzes Gefühl“: „ein Gefühl, das auf die Beseitigung eines andern abzielt und das sich als Entwurf bewußt gegen die Mißbilligung der anderen entwirft“. Sartre Diagnostiziert eine Dialektik des Hasses die darin besteht, dass im Hass der Andere gerade nicht vernichtet, sondern vielmehr in seiner Freiheit anerkannt wird.

**Zusammenfassung, 12. Sitzung, 30.6.2021 – Der Liebesbegriff bei Augustinus und Arendt**

Die Liebe darf als eine Oppositionsemotion zur Emotion des Hasses gelten. Wie der der Hass als Emotion dem Affekt der Wut insofern entgegengesetzt ist, als er nicht im Moment aufgeht, sondern als eine Einstellung längerfristige Tragfähigkeit besitzt und auch rational kultiviert werden kann, so ist die Liebe dem Affekt der Triebhaftigkeit entgegengesetzt. In ihrer 1929 erschienenen Dissertation über den *Liebesbegriff bei Augustin* unterscheidet Arendt verschiedene Formen der Liebe. Der Begriff des *amor* dient dabei als Überbegriff. Sofern er auf etwas Weltliches und Vergängliches gerichtet ist, handelt es sich dabei um die *cupiditas*, also das Begehren. Sofern sich der *amor* auf die Ewigkeit und das Unvergängliche richtet, handelt es sich dabei um die *caritas*. Diesem lateinischen Begriff entspricht der griechische Begriff der *agape*. Traditionell wird der lateinische Begriff des *amor* mit dem griechischen Begriff des *eros* gleichgesetzt. Tendenziell bezeichnet der *eros* eine metaphysische Aufstiegsbewegung, während die *agape* nach christlichem Verständnis eine metaphysische Abstiegsbewegung bedeutet. Es stellt sich die Frage, welche der verschiedenen Dimensionen – die rationale, die motivationale bzw. voluntative oder die phänomenale – in der Emotion der Liebe besonders stark ausgeprägt sind.

**Zusammenfassung, 13. Sitzung, 7.7.2021 – Harry Frankfurts Begriff der Liebe**

Der US-amerikanische Philosoph Harry Frankfurt (\*1929) befasst sich mit der Emotion der Liebe vor dem Hintergrund von Kants Theorie der Achtung und der moralischen Pflicht. Er vertritt die These, dass die Liebe eine Form von Autonomie ist und eine besondere Art von Verbindlichkeit darstellt, die er „willentliche Notwendigkeit“ nennt. Im Gegensatz zu Kants Begriff der moralischen Verbindlichkeit, die laut Frankfurt eine logische Notwendigkeit bezeichnet, da es hier um die vernünftige Widerspruchsfreiheit unserer Maximen durch das rein apriorische Sittengesetz geht, handelt es sich bei der Verbindlichkeit der Liebe durch eine kontingente Notwendigkeit, die darüber hinaus wesentlich individuell ist. Nach Kant ist jede Form von kontingenter Individualität, die bei der Willensbestimmung eine Rolle spielt, eine Form von Heteronomie. Genau dagegen argumentiert Frankfurt. Die Liebe bezeichnet deswegen eine Form von Autonomie, da sie unseren individuellen Willen in seinem personalen Wesen betrifft: „Das Wesen der Liebe ist [...] weder affektiv noch kognitiv. Es ist volitional“. Frankfurt gelingt es damit, Kontingenz, Individualität und Verbindlichkeit in eine Einheit der Autonomie zu bringen, was Kant zuvor nur auf Kosten der Kontingenz und Individualität möglich war.